

<https://helda.helsinki.fi>

Levon ja levottomuuden etiikka : Aristoteles, Heidegger ja elämän liike

Backman, Jussi

UNIPress
2005

Backman , J 2005 , Levon ja levottomuuden etiikka : Aristoteles, Heidegger ja elämän liike .
julkaisussa J Haukioja & J Räikkä (toim) , Elämän merkitys : Filosofisia kirjoituksia elämästä
. UNIPress , [Kuopio] , Sivut 15-29 .

<http://hdl.handle.net/10138/161015>

publishedVersion

Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository.

This is an electronic reprint of the original article.

This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.

Please cite the original version.

ELÄMÄN MERKITYS

FILOSOFISIA KIRJOITUKSIA ELÄMÄSTÄ

Toim. Jussi Haukioja & Juha Räikkä



SISÄLLYSLUETTELO

<i>Ilkka Niiniluoto</i> : ELÄMÄ-KOLLOKVION AVAUSSANAT	7
---	---

I ELÄMÄN KÄSITE FILOSOFIAN HISTORIASSA 13

<i>Jussi Backman</i> : LEVON JA LEVOTTOMUUDEN ETIIKKA: ARISTOTELES, HEIDEGGER JA ELÄMÄN LIIKE	15
<i>Valtteri Viljanen</i> : ELÄMÄN KÄSITE SPINOZAN FILOSOFIASSA	31
<i>Markku Roinila</i> : ELÄMÄN JATKUMO LEIBNIZILLA	41
<i>Ville Lähde</i> : ROUSSEAU INHIMILLISEN ELÄMÄN PERUSLUONTEESTA	57
<i>Olli Koistinen</i> : KANTIN KÄSITYS ELÄMÄSTÄ	71
<i>Vesa Oittinen</i> : HEGEL JA LOOGINEN ELÄMÄ	81
<i>Susanna Lindberg</i> : ELÄMÄ HENGEN RAJALLA: TUTKIMUS HEGELIN LUONNONFILOSOFIASTA	93
<i>Olli-Pekka Moisio</i> : KAPITALISMIN ELÄMÄ – ELÄMÄ KAPITALISMISSA: KARL MARX	103
<i>Sirkku Ikonen</i> : VOIKO ELÄMÄSTÄ PUHUA? ELÄMÄNFILOSOFIA, WIENIN PIIRI JA FILOSOFIAN KAHTIAJAKO	115
<i>Leena Kakkori</i> : MARTIN HEIDEGGER RUUMIISTA JA ELÄMÄSTÄ	129

II ELÄMÄ, KIELI JA ONTOLOGIA 139

<i>Sami Pihlström</i> : "MAAILMA JA ELÄMÄ OVAT YHTÄ": TRACTATUS JA SOLIPSISMI	141
<i>Ahti-Veikko Pietarinen</i> : KIELELLISEN MERKITYKSEN ELÄMÄ	157
<i>Rauno Huttunen</i> : ONKO OMAELÄMÄKERTA KORRESPONDENSSIMIELESSÄ TOSI KUVA ELÄMÄSTÄ?	167
<i>Arto Repo</i> : ELÄMÄN ONTOLOGISESTA MERKITYKSESTÄ	181
<i>Mikko Salmela</i> : TOTUUS TUNNE-ELÄMÄSSÄ	193

Copyright © Oy UNIPress Ab ja kirjoittajat 2005

Tämän teoksen kopioiminen on tekijänoikeuslain (404/1961, muutoksineen) mukaisesti kielletty ilman kustantajan lupaa.

painettu Suomessa

ISBN 951-579-214-2

LEVON JA LEVOTTOMUUDEN ETIIKKA: ARISTOTELES, HEIDEGGER JA ELÄMÄN LIIKE¹

Jussi Backman (Helsingin yliopisto)

Kaikkein suurimmassa määrin elämä ilmentyy liikkeessä [...].
(Tuomas Akvinolainen, *Summa contra gentiles* IV, 20, 6.)²

Martin Heideggerin 1920- ja 1930-lukujen luennot, joilla oli ratkaiseva vaikutus mm. Hannah Arendtin ja Hans-Georg Gadamerin filosofiseen kehitykseen, loivat jo varhain hänen maineensa saksalaisen filosofian ”salaisena kuninkaana” (Arendt & Heidegger 1999, 180). Näiden luentojen julkaiseminen viime vuosikymmenien aikana on ratkaisevasti muokannut koko Heideggerin ajattelun, erityisesti hänen varhaisvaiheensa pääteoksen *Olemisen ja ajan* (*Sein und Zeit*, 1927) vastaanottoa ja luonut sille aikaisempaa ”eksistentiaalistista” viitekehystä paljon kauaskantoisemman historiallisen kontekstin.

Luentojen pohjalta on käynyt erityisen selväksi, että Heideggerin varhainen ajattelu on ymmärrettävä ennen kaikkea keskusteluna antiikin filosofian, eritoten Aristoteleen kanssa. *Olemisen ja ajan* poikineen tutkimusprojektin alkuperäisenä tarkoituksena olikin kirjoittaa laaja fenomenologinen Aristoteles-kommentaari, joka ei sellaisenaan milloinkaan toteutunut – sen sijaan *Oleminen ja aika* itse muodostui Heideggerin ensimmäiseksi yritykseksi ajatella uudelleen länsimaista filosofiaa hallinneen aristoteelisen metafysiikan perustavimmat lähtökohdat. Heideggerin

¹ Tämän kirjoituksen aihepiiriä olen käsitellyt seikkaperäisemmin teoksessa Backman 2005, etenkin sen luvussa 5. Ks. myös Backman 2003.

² Kaikki lainaukset ovat itse suomentamiani. Viitteissä käytetyt lyhenteet on merkitty lähdeluetteloon ao. teoksen perään.

myöhemmässä ajattelussa välienselvittely laajentuu koskemaan koko länsimaisen metafysiikan historiaa esisokraatikoista Nietzscheen; tämän historian Heidegger kuitenkin hahmottaa läpikotaisin aristoteelisessa valossa. Vielä 1950-luvulla hän neuvoi opiskelijoitaan aloittamaan filosofin uran perehtymällä ensin Aristoteleen teoksiin, mieluiten 10–15 vuoden ajan (*WHD*, 70).

Heideggerin Aristoteles-luenta ei ole ”kriittinen” tavanomaisessa mielessä yksittäisten sisällöllisten väitteiden arviointina vaan pikemminkin kantilaisessa mielessä Aristoteleen koko ajattelun *rajojen* kartoittamisena (kr. *krino*, rajata, ratkaista). Heidegger lukee Aristoteleen korpusta – ja koko länsimaisen filosofian kaanonin – transsendentaalis-fenomenologisena tutkimuksena, joka pohjimmiltaan selvittää *olemista*, so. todellisuuden mielekästä jäsentymistä todellisuutena, todellisuuden perustavia mielekkyysrakenteita. Aristoteleen ymmärrys ensimmäisestä filosofian ontologiasta, olevan (*to on*) tarkasteluna sikäli kuin se ylipäättään on olevaa (*Met.* IV, 1, 1003a21–22), nähdään koko länsimaisen filosofian projektin peruspiirteinä (ks. esim. *NI*, 64–65). Heideggerin hermeneuttis-dekonstruktiiivisena lukustrategiana on tuoda ilmi Aristoteleella implisiittisiksi jääviä lähtökohtia ja ihanteita ja osoittaa, miten ne lähtökohteisesti rajaavat Aristoteleen filosofista näköalaa ja estävät häntä ajattelemasta loppuun asti joitakin syvällisimmistä ontologisista oivalluksistaan. On kuitenkin huomattava, ettei tällainen rajoittuneisuus ja ajattelematta jääminen ole Heideggerin silmissä puute tai laiminlyönti, vaan kaikkea äärellisessä historiallisessa kontekstissa tapahtuvaa inhimillistä ajattelua jäsentävä olemuksellinen piirre, joka takaa filosofian pysyvän sulkeutumattomuuden ja elävyyden (ks. esim. *GA* 26, 196–202). Aito Aristoteles-kritiikki ei suuntaudu Aristotelesta ”vastaan” vaan on hänen työnsä jatkamista ja syventämistä uudessa historiallisessa tilanteessa (vrt. *SZ*, § 6).

Eräs jäsenitys, jonka Heidegger pyrkii ajattelemaan Aristotelesta itseään ”pidemmälle”, on *Metafysiikan* IX kirjassa saavutettu oppi potentiaalisesta, mahdollisesta olemistavasta (*dynamis*), joka erotetaan aktuaalisesta, täysimääräisestä olemisesta (*energeia*). Tähän kytkeytyy kiinteästi *Fysiikan* tutkimus liikkeen, muutoksen tai tapahtumisen

(*kinēsis*) olemuksesta.³ *Olemisen ja ajan* julkaistua osaa johdattaa pyrkimys ajatella ihmisen olemassaolon, elämän (*Dasein*) ajallinen rakenne koko eletyn todellisuuden mielekkään jäsentymisen, olemisymmärryksen (*Seinsverständnis*) perusrakenteena. Tätä voidaan luonnehtia myös yritykseksi ajatella elämän olemusta radikaalin potentiaalisuuden – pysyvän avoimuuden ja keskeneräisyyden – määrittämänä tapahtumana ja liikkeenä. Vuonna 1922 luonnostelemassaan Aristoteles-tutkimussuunnitelmassa Heidegger toteaa: ”[...] ihmisenä olemisen ontologinen rakenne tulee ymmärrettäväksi, kun lähdetään liikkeelle ontologiasta, joka tarkastelee olevaa määrättyllä tapaa liikkuvana, ja radikalisoitaa ontologisesti *tämän* liikkuvuuden idea.” (*PIA*, 261.)

Heidegger hyödyntää toisin sanoen juuri Aristoteleen *kinēsis*-käsitettä jäsentäessään elämän ajallista tapahtumaluonnetta, elämän liikettä, jonka kautta hän varhaisajattelussaan lähestyy todellistumisen⁴ ajallista rakennetta ylipäättään. Tietyllä tapaa Aristoteles itsekin ymmärtää elämän eräänlaisena liikkeenä. Aristoteleen käytännöllisessä filosofiasa keskeinen on erottelu tuottavan, tuloksellisen tekemisen (*poiēsis*) ja puhtaan toiminnan (*praksis*) välillä (ks. esim. *EN* I, 1, 1094a3–6; VI, 5, 1140b6–7). *Poiēsis* laajimmassa mielessä on käyttäytymistä, elämän liikettä, joka tähtää johonkin ulkoiseen päämäärään ja on tässä mielessä pysyvästi keskeneräistä, välineellistä ja päämäärähakuista. *Praksis* taas on itsetarkoituksellista itsensä toteuttamista, käyttäytymistä, joka tapahtuu yksinomaan itsensä vuoksi ja on siksi aina jo loppuunsaatettua ja täysimääräistä. *Metafysiikan* ydinkohtiin kuuluvan IX kirjan 6. luvun lopussa Aristoteles havainnollistaa aktuaalisuuden (*energeia*), täysimääräisen ja loppuunsaatetun olemisen, eräänlaisena tapahtumana juuri *poiēsis*–*praksis*-erottelun avulla:

Mikään rajallinen [määrättyyn rajaan päättävä] toiminta ei ole päämäärä [*telos*] itsessään vaan päämäärähakuinen. Näin on esimer-

³ Koko Heideggerin ajattelua on syvällisesti ja oivaltavasti tulkinut Aristoteleen *dynamiksen*, *energeian* ja *kinēsisen* näkökulmasta erityisesti Thomas Sheehan (ks. esim. Sheehan 1978, 1979, 1981, 1983a, 1983b, ja 1995), jonka luennalle olen suuressa kiitollisuudenvellassa. Ks. myös Brogan 2000, Hanley 2002, Volpi 1990.

⁴ ”Todellisuus” ja ”todellistuminen”, ks. etenkin Himanka 2002.

kiksi laihduttamisen laita: laihdutettaessa tapahtuu liike, johon ei sisälly se, mihin liike tähtää. Tällainen ei ole toimintaa [*praksis*], ei ainakaan täysimääräistä toimintaa; sehän ei itse ole päämäärä. Täysimääräiseen toimintaan sisältyy päämäärä, joka on toiminta itse. Samalla voi esimerkiksi katsella jotakin <ja olla jo nähnyt sen>, miettiä jotakin <ja olla jo miettinyt sen> ja tajuta jotakin ja olla jo tajunnut sen – mutta samalla ei voi opetella jotakin ja olla jo oppinut sen eikä olla tervehtymässä ja olla jo terveenä. Samalla voi elää hyvin ja olla jo saavuttanut hyvän elämän, olla onnellinen ja olla jo saavuttanut onnen. [...] Edellisiä [oppiminen, tervehtyminen] kutsuttakoon liikkeiksi [*kinēsis*], jälkimmäisiä [täysimääräinen eläminen, onni] aktuaalisuuksiksi [*energeia*]. Kaikki liikkeet ovat näet keskeneräisiä [*ateles*] [...]. (*Met.* IX, 6, 1048b18–26, 28–29.)⁵

Tämän perusteella on jo selvää, mitkä ovat Aristoteleelle korkeimman, parhaan ja todellisimman elämän liikkeen kriteerit. Aristoteleen ontologisessa hierarkiassa aktuaalinen, täysimääräinen todellisuus on aina lähtökohtaisempaa, perustavampaa ja siksi todellisempaa kuin pelkkä potentiaalinen, keskeneräinen tai puutteellinen todellisuus. Potentiaalisuus ilmenee mielekkäänä aina vain suhteessa johonkin aktuaalisuuteen: potentiaalisuus on nimenomaan jonkin määrätyn aktuaalisuuden *puuttumista* ja poissaoloa (*Met.* IX, 8). Kysymys ”hyvästä” elämisestä (*eu zēn*), jolle *Nikomakhoksen etiikan* tutkimukset on omistettu, on Aristoteleella lähtökohtaisesti ”ensimmäisen filosofian” – metafysiikan, ontologian, so. olevan olevuutta koskevan opin – ylimääräämä. Paras elämisen liike tai tapahtuma on sellainen, jossa elämä saavuttaa korkeimman aktuaalisuutensa, so. kaikkein täysimääräisimmän ja loppuunsaatetuimman muotonsa, jossa se siis on kaikkein puhtainta *praksista*, kaikkein itseisarvoisinta itsensä toteuttamista.

⁵ Tunteamattomasta syystä tämä kohta puuttuu kokonaan joistakin käsikirjoituksista ja on toisissa osittain turmeltunut. Kulmasulkeissa annetut kohdat ovat Hermann Bonitzin lisäyksiä, joiden tarkoituksena on rekonstruoida teksti ymmärrettävämmässä muodossa. Ks. W. D. Rossin selitys, *Aristotle's Metaphysics*, II, 253–254.

Yksiselitteisesti loppuunsaatetuksi [*teleion*] [jäsenämme] sen, mikä aina valitaan itsensä perusteella eikä milloinkaan jonkin muun takia. Onnellisuus [*eudaimonia*] näyttää enimmin olevan tällaista [...] Onnellisuus ilmenec siten jonakin loppuunsaatettuna ja omavaraisena [*autarkes*], ja se on toimiemme päämäärä. (*EN* I, 7, 1097a33–34, b20–21.)

Nikomakhoksen etiikan VI ja X kirjoissa Aristoteles päätyy osoittamaan korkeimmaksi inhimilliseksi valmiudeksi (*aretē*) viisauden (*sofia*), todellisuuden perimmäisiä periaatteita koskevan kattavan ja pyyteettömän ymmärryksen, jonka valossa koko todellisuus näyttäytyy mielekkäänä ja ymmärrettävänä (VI, 7, 1141a16–b2). Tämän ”hyveen” toteuttaa teoreettinen, mietiskelevä elämäntapa (*bios theōrētikos*; X, 7, 1177a12–18). Aristoteleen tarkoittamassa mielessä ”teoria” (kr. *theōria*, lat. *contemplatio* tai *speculatio*) on yksinkertaisesti todellisuuden peruseriaatteiden tutkiskelua, niiden intuitiivista tajuamista (*noein*) ja vastaanottamista. Tällaisessa toiminnassa ihminen antautuu eräänlaiseksi perimmäisen todellisuuden ”peiliksi” ja hänen elämänsä saavuttaa korkeimman mahdollisen itseriittoisuuden, itsetarkoituksellisuuden, pysyvyyden ja siten myös onnen ja autuuden. *Bios theōrētikos* on elämän parhainta (*kratistē*), yhtäjaksoisinta (*synekhestatē*) ja nautinnollisinta (*hēdistē*) toteutumista ja se tarjoaa kaikkein suurimman omavaraisuuden (*autarkeia*; 1177a19–b1). Juuri *theōria* onkin lopulta kaikkein puhtainta inhimillistä *praksista* (ks. *Pol.* VII, 3, 1325b16–21). Koska tällaisessa elämäntavassa ihminen tietysää määrin vapautuu kuolevaiselle ja äärelliselle elämälle ominaisesta tavoitteellisuudesta ja keskeneräisyydestä, tarjoaa teoreettinen elämä ihmiselle eräänlaisen kuolemattomuuden (*athanatizein*) ja lähentää täten ihmisen jumaluuteen, korkeimpaan todellisuuteen, jonka Aristoteles *Metafyysiikan* XII kirjassa (7, 1072b13–30) määrittelee pysyvimäksi ja itseriittoisimmaksi elämäksi ja itsetietoisuudeksi.

Tällainen [teoreettinen] elämäntapa [*bios*] olisi parempi kuin ihmisyiden mukainen elämäntapa: eihän kukaan elä tällä tavoin sikäli kuin hän on ihminen, vaan sikäli kuin hänessä on läsnä jotakin ju-

malallista. [...] Jos tosiaan välitön tajunta [*nūs*] on jumalallista suhteessa ihmiseen, on sen mukainen elämäntapa jumalallinen suhteessa inhimilliseen elämäntapaan. Ei siis tule pohtia inhimillisiä asioita siksi että on ihminen, eikä kuolevaisia asioita siksi että on kuolevainen – kuten jotkut vaativat – vaan tulee olla kuolematon siinä määrin kuin se käy päinsä ja tehdä kaikkensa elääkseen sen mukaisesti, mikä itsessä on parhainta. [...] Ja jokainen näyttäisi myös olevan juuri tätä [mikä hänessä on parhainta], jos se kerran on varsinaista ja parasta: olisihan siis omituista, ellei valittaisi omaa [*oikeios*] elämäntapaa vaan jonkun muun elämäntapa. (EN X, 7, 1177b26–28, 30–34, 1178a2–4.)

Ihmiselle *ominaisin* eläminen on paradoksaalisesti juuri inhimillisen äärellisyyden *ylittämistä* kohti tietynasteista kuolemattomuutta ja jumalallisuutta. Paras elämä on Aristoteleelle pysähtymistä tarkastelemaan todellisuuden kaikkein pysyvintä ja perustavinta – todellisinta – tasoa, sitä, mikä kuolevaisen ihmisen tilapäisistä huolista ja pyrkimyksistä riippumatta on ja pysyy aina. Tällaisessa pysähtymisessä ja mietiskelevässä pysyttelemisessä ajattomien totuuksien äärellä ihminen itse saavuttaa tietynasteisen pysyvyyden ja ajattomuuden, ja tämä on Aristoteleelle korkeinta, mitä ihminen voi toivoa saavuttavansa. (Vrt. GA 19, 177–178.) Vuoden 1922 Aristoteles-luonnoksessa Heidegger esittää seuraavan valaisevan yhteenvedon siitä, miten elämän liike Aristoteleen etiikassa viime kädessä jäsentyy:

Oleminen on [Aristoteleelle] *loppuunsaatettua* [*Fertigsein*], olemista, jossa liike on saavuttanut *määränpäänsä*. Elämän oleminen nähdään itseensä kiertyvänä liikkeenä, ja tällaista liikettä se on nimenomaan silloin, kun inhimillinen elämä on saavuttanut määränpäänsä suhteessa omimpaan liikemahdollisuuteensa, puhtaaseen tajuamiseen [*Vernehmen*]. [...] *Nūs*, puhdas tajuaminen, saavuttaa ominaisen liikkeensä vasta luopuessaan kaikesta *ulkonaisesta* huolehtimisesta ja pitäytyessään *pelkkään* tajuamiseen. Tällaisena tajuamisena se on lisäksi liikettä, joka saavuttaessaan määränpäänsä ja

saadessaan näkyviin sen, mikä on puhtaasti tajuttavaa, ei suinkaan lakkaa vaan *on liikettä* vasta juuri tällöin – määränpäässään. [...] *Puhtaan* liikkeen korkeimman idean tyydyttää vain *noēsis*, puhdas *theōrein*. (PIA, 260–261.)

Huomaamme, että tämä luenta nostaa koko Aristoteleen ajattelun keskiöön *Fysiikan* jäsennyksen liikkeen tai tapahtumisen olemuksesta. Aristoteleen liikeoppi liittää syvällisellä tasolla toisiinsa *Fysiikan* ja *Metafyysiikan* ydintutkimukset sekä *Nikomakhoksen etiikan* huipentuman. Tämän vuoksi Heidegger kutsuukin *Fysiikkaa* ”länsimaisen filosofian peruskirjaksi, jota ei vielä milloinkaan ole riittävällä tavalla ajateltu loppuun” (WM, 242).

Heideggerin luennassa Aristoteleen liikeopin syvällisyys avautuu suhteessa tapaan, jolla kreikkalainen filosofia lähtökohtaisesti ymmärsi todellisuuden perusluonteen. Kreikkalaisen ajattelun lähtökohtana oli Parmenideen teesi ”olemassaoloa on, olemattomuutta ei ensinkään ole” (DK 28 B 6, 1–2). Parmenideelle todellisuus sellaisenaan on yhtenäistä, pysyvästi nyt-hetkistä, positiivista läsnäoloa, joka on viime kädessä ajattelun välittömästi ja suorasti tajuttavissa. Mitään kielteisyyttä tai puutteellisuutta ei todellisuuden perustasolla ole, eikä näin ollen myöskään muutosta, liikettä tai tapahtumista, joka on laajimmassa mielessä ymmärrettävä siirtymäksi ei-olevuudesta olevuuteen tai päinvastoin (B 8, 19–21). Todellisuuden *todellistumisesta* ei näin ollen viime kädessä voida puhua. Tämä lähtökohta hallitsee Heideggerin mukaan myös Platonin ja Aristoteleen metafyyksistä kysymyksenasettelua, jonka perussanana on *āsia*, kirjaimellisesti ”olevuus” (vrt. N II, 367). Sana käännetään tavalisesti ”olemiseksi” tai Aristoteleen yhteydessä latinalaisittain ”substanssiksi”. Sillä on kuitenkin kreikan arkikielessä määrätty konkreettinen merkitys: kiinteä omaisuus, hallussa ja hallittavissa, läsnä ja saatavilla oleva (ks. GA 31, 51–53). Aristoteleen *āsiaa* koskeva ontologinen ydintutkimus sijoittuu *Metafyysiikan* kirjoihin VII–IX. Muuntaessaan tämän tutkimuksen alussa peruskysymyksen ”mitä oleva on?” kysymykseksi ”mitä on *āsia*?” (VII, 1, 1028b2–4) Aristoteles on Heideggerin mukaan (GA 18,

26) jo tavallaan vastannut kysymykseen: tosiolevaa, todella todellista on se, mikä on kaikkein pysyvimmin ja täysimääräisimmin *läsnä*, so. aina välittömästi tavoitettavissa ja tajuttavissa sellaisenaan.

Tätä taustaa vasten IX kirjassa esitetty erottelu *dynamiksen* ja *energeian*, potentiaalisen ja aktuaalisen olemisen välillä on suorastaan ennenkuulumattoman radikaali. Erityisesti aikalaisiaan, megaralaista koulukuntaa vastaan Aristoteles osoittaa, että myös potentiaalinen, vielä toteutumaton oleminen on ajateltava eräällä tapaa todelliseksi (*Met.* IX, 2). Potentiaalisuus ei ole ei-mitään. Joutilas rakentaja ilmenee *to-della* rakentajana, eikä tämä olisi ajateltavissa, ellei toteutumaton, vielä poissaoleva rakentamistoiminta olisi hänessä jo jollakin tapaa läsnä implisiittisesti, kykynä (*dynamis*), joka viittaa mahdolliseen toteutumisensa – tätä Aristoteleen painotusta Heidegger pitää niin olennaisena, että omisti sille vuoden 1931 luentosarjansa (*GA* 33) kokonaisuudessaan. *Fysiikka* ottaa yksinkertaisesti lähtökohdakseen, että todellisuudessa ilmenee todellista muutosta ja liikettä (*Phys.* I, 2, 185a12–14), ja radikaalin määritelmänsä liikkeen olemuksesta Aristoteles saavuttaa juuri *dynamis*-käsitteensä teitse: ”Liikettä [*kinēsis*] on potentiaalisesti olevan [*dynamei on*] täysimääräisyys [*entelekheia*] nimenomaan potentiaalisena.” (III, 1, 201a10–11.) Esimerkiksi talonrakentamisen tapahtuma on yksinkertaisesti keskeneräisen talon läsnäoloa nimenomaan *keskeneräisenä* – talon vielä keskeneräistä mutta käynnissä olevaa todellistumista. Liike, muutos ja tapahtuminen on ymmärrettävä *keskeneräisenä läsnäolona*, vaikka tämä onkin vaikeaa:

Liike [*kinēsis*] vaikuttaa olevan eräänlainen aktuaalisuus [*energeia*], mutta keskeneräinen sellainen: tämä johtuu siitä, että se potentiaalinen [*dynaton*], jonka aktuaalisuutta se on, on keskeneräinen. Tästä johtuen onkin vaikeaa saada otetta siitä, mitä se on. (III, 2, 201b31–33.)

Kuten näimme, Aristoteles erottaa liikkeen *kinēsis*en mielessä, keskeneräisenä aktuaalisuutena, varsinaisesta aktuaalisuudesta: *kinēsis*keen sisältyy määritelmällisesti potentiaalisuus.⁶ Silti Heideggerin mukaan on

olennaista huomata, ettei *energeia* tarkoita liikkeen yksinkertaista lakkaamista, pelkkää staattista tapahtumattomuutta ja valmistuneisuutta. Edellä jo huomasimme, että Aristoteles kuvailee *energeiaa* nimenomaan verbimuotojen avulla. Juuri puhtain toiminta (*praxis*), elämän korkein liikemuoto, on ihmisen *energeiaa*. Aktuaalinen, täysimääräinen oleminen, ei Aristoteleelle ole liikkeen tai todellistumisen poissaoloa vaan sen täydellistymä, liikkeen korkein muoto:

Aristoteleen [liikettä koskevan] olemusmääritelmän vaikeus perustuu olemuksellisen katseen vieraannuttavaan yksinkertaisuuteen, jonka me vain harvoin saavutamme, koska meillä on tuskin enää aavistustakaan *kreikkalaisesta* olemisen käsitteestä ja koska me, silloinkin kun pohdimme kreikkalaista kokemusta liikkuvuudesta, unohdamme ratkaisevan. Ratkaisevaa on, että kreikkalaiset käsittävät liikkuvuuden levon pohjalta. [...] [Liikkeen] olemuksen puhtain avautuma löytyy sieltä, missä lepo ei merkitse liikkeen lakkaamista ja katkeamista, vaan liikkuvuus kokoontuu *aloillaan pysyttelyyn*, eikä tämä pysyttelyminen sulje liikkuvuutta pois vaan pitää sen sisällään – eikä vain sisällä liikkuvuutta, vaan alun perin avaa sen [...]. (*WM*, 283–284.)

Energeia, johon kohdistuva tarkastelu päättää *Metafysiikan* ontologisen ydintutkimuksen ja siten muodostaa Aristoteleen vastauksen kysymykseen siitä, mitä olevuus (*ousia*) on, on Heideggerin mukaan ennen kaikkea asian olennaista lepoa omassa olemuksessaan. Siinä aines (*hylē*) lepää muodossa (*eidos*) siten, että muoto yksilöityy mahdollisimman täyteläisesti ja täysimääräisesti konkreettisesti läsnäolossa ja aines puolestaan jäsenyy mielekkääksi ja merkitykselliseksi olioksi. (*N* II, 368–373.) Tällaisessa ”aktiivisessa” levossa oleva tapahtuu, oleilee läsnä itsenään,

⁶ Aristoteleen terminologiassa esiintyy tässä kuitenkin jonkin verran horjuvuutta. *Energeia* voi laajassa mielessä tarkoittaa sekä toteutuneisuuden tilaa että (keskeneräistä) toteutumista tapahtumaa; termi *entelekheia*, ”täysimääräisyys”, on johdonmukaisemmin varattu tarkoittamaan yksiselitteistä täydellistyneisyyttä. Ks. *Met.* IX, 8, 1050a22–23; vrt. Bonitz 1870, 253 ja *GA* 18, 295–297.

mutta ei enää suuntaudu itsensä ulkopuolelle, kohti vielä toteutumattomia potentiaalisuuksia, vaan yksinkertaisesti pysyttelee läsnä omana täyteläisenä itsenään. Näin ollen myös ihmisen *energeia*, ihmisen täysimääräisen *praxis*, on lepoa: ihmisen pysyttelyä elämänsä korkeimmassa liikemuodossa, joka ei enää pyri mihinkään eikä tavoittele mitään vaan yksinkertaisesti viipyy itsessään. *Bios theōrētikos* on kaikkein korkeinta elämää juuri täydellisen *levollisuutensa* ansiosta.

Aristoteleen ontologia ja etiikka käyvät siis käsi kädessä: ne ovat *levon* ja *levollisuuden* ontologiaa ja etiikkaa. Voimme vastaavasti luonnehtia Heideggerin uran alkutaivalta leimannutta välienselvittelyä Aristoteleen kanssa yritykseksi jäsentää, Aristoteleen omia oivalluksia hyödyntäen, radikaalin *levottomuuden* etiikka ja ontologia. Aivan varhaisimpiinsa kuuluvissa luennoissa Heidegger huomauttaa: ”Faktisen elämän liikkuvuus voidaan alustavasti tulkita ja kuvata *levottomuudeksi* [Unruhe].” (GA 61, 93.)

Koko Heideggerin *Olemiseen ja aikaan* huipentuneen ”fundamentaaliontologisen” projektin tavoitteena oli avata länsimaisen ontologisen perinteen ajattelematta jäänyt taustahorisontti äärellisyydessä ja ajallisuudessa. *Olemisen ja ajan* julkaistussa osassa tämä projekti vasta saatetaan alulle. Tässä pääpaino on ihmisen olemistavan, elämän (*Dasein*)⁷ määrittämisessä ekstaattiseksi ajallisuudeksi (*Zeitlichkeit*) ja eksistenssiksi, ja juuri tämän vuoksi meidän tuntemamme *Oleminen ja aika* muodostui ”eksistenssifilosofian” ja ”eksistentialismin” peruskirjaksi. On kuitenkin huomattava, että teoksen koko merkitys jäsentyy vasta sen puuttuvasta loppuosasta käsin. Tätä osaa ei milloinkaan julkaistu. I osan puuttuvan 3. pääjakson, teoksen varsinaisen ytimen, nimenä oli ”Aika ja oleminen” (”Zeit und Sein”). Sen oli määrä hahmottaa olemisen ylipäättään, todellisuuden mielekkään jäsentymisen ajallinen rakenne, johon elämän ajallisuutta käsittelevä osuus johdattelee. (Tästä ks. Sheehan 1992). Elämän ajallisuus ja todellisuuden ylipäättään ajallisuus (*Olemisen ja ajan* ter-

⁷ *Olemisen ja ajan* avainsanan *Dasein* suomentaminen ”elämäksi” (Reijo Kupiaisen suomenoksessa ”täälläolo”) on äärimmäisen kyseenalainen ratkaisu. Perustelut tähän ratkaisuun päätymiselle liittyvät sanan ”elämä” oletettuun etymologiseen yhteyteen ”olla”-verbin kanssa; ks. Backman 2005, 280–282, loppuviite 64.

minologiassa ”temporaalisuus”, *Temporalität*) eivät kuitenkaan ole kaksi erillistä teemaa vaan kaksi näkökulmaa yhteen ja samaan perusrakenteseen (GA 24, 323–324).

Heidegger lähtee väitteestä, jonka mukaan elämä – sielu, henki, tietoisuus – ja sen perustava rakenneperiaate, *logos*, *ratio*, jäsentävä järki, on kreikkalaisesta filosofiasta alkaen tavalla tai toisella ymmärretty kontekstina ja yhteytenä, jossa mielekäs todellisuus ylipäättään todellistuu mielekkäänä (SZ, § 4). Kysymys elämän ja eletyn todellisuuden välisestä rakenneyhteydestä, todellisuuden järjellisydestä, ei ole sidottu moderniin ”tietoteoriaan” tai idealismi–realismi-asetelmaan vaan kulkee läpi länsimaisen filosofian. Tässä mielessä etiikka alkuperäisessä merkityksessään ihmisen *ēthoksen*, ihmiselle luonteenomaisimman olemistavan selvittämisenä, olisi aina ollut ontologian, todellisuuden perimmäisen luonteen selvittämisen, määrittämää. Jos siis rohkenemme kutsua *Olemista ja aikaa* elämän, *Da-seinin*, kirjaimellisesti ”kohtana-olemisen” etiikaksi, on tämä ymmärrettävä yrityksenä jäsentää ihmiselle ominaisinta (”autenttisinta”, ”varsinaisinta”, *eigentlich*) tapaa *olla* juuri se *Da*, se konteksti, yhteys, horisontti, paikka, tila tai tilanne, jossa todellisuuden mielekäs todellistuminen tapahtuu – kohta, jossa todellisuus tulee kohdattavaksi. Kuten näimme, Aristoteles korostaa ”velvollisuutta” valita oma, omintakeinen (*oikeios*) elämä jollekin toiselle kuuluvan elämän sijasta. Samalla tapaa Heideggerin etiikka on ”omaperäisyyden”, ”omakohtaisuuden” (*Eigentlichkeit*) – ontologisen alkuperäisyyden ja lähtökohtaisuuden – etiikkaa. ”Kirjeessä ’humanismista’” (”Brief über den ’Humanismus’”, 1946) Heidegger luonnehtii *Olemisen ja ajan* fundamentaaliontologiaksi nimeämäänsä hanketta seuraavasti:

Mikäli nimen ”etiikka” on määrä sanan *ēthos* perusmerkityksen mukaisesti sanoa pohtivansa ihmisten oleskelua [*Aufenthalt*], silloin ajattelu, joka ajattelee olemisen huomioimista [”totuutta”, *Wahrheit*] eksistoivan ihmisen lähtökohtaisena rakenteena, on jo itsessään alkuperäistä etiikkaa. (WM, 356 / suom. 98.)

Koska Aristoteles lähtökohtaisesti ymmärtää todellisuuden olevan pohjimiltaan ja parhaimmillaan pysyvää ja muuttumatonta läsnäoloa, täysimääräistä aktuaalisuutta, on hänen ajateltava myös korkein eläminen levollisena, kontemplatiivisena suhteena juuri tällaiseen pysyvyyteen. *Olemisen ja ajan esitys huolesta* (*Sorge*) elämän olemuksena (SZ, §§ 41, 63–65) on nähtävä juuri tätä taustaa vasten. Ihmisen *omin* mahdollisuus *ei* ole yli-inhimillisessä, jumalallisessa levollisuudessa ja huolettomuudessa, vaan nimenomaan huolen ”e-mootiossa”, ymmärrettynä kirjaimellisesti ulospäin suuntautuvaksi liikkeeksi, ”mielen liikutukseksi”. Huoli ei kuitenkaan ole määrätynlainen ”psykologinen tila” vaan äärellisen elämän yleinen ontologis-ajallinen rakenne. Se tarkoittaa elämän jatkuvaa tavoitteellisuutta, sen suuntautumista nykyisen ja läsnäolevan yli kohti tulevaisuutta, avoimien mahdollisuuksien äärellistä horisonttia; tätä horisonttia puolestaan rajaavat sekä eletyn tilanteen kulloinenkin faktinen tausta, sidos määrättyihin tosiasiallisiin historiallisiin olosuhteisiin, että kuolevaisuus, so. kussakin tilanteessa läsnäoleva elämän kokonaisvaltaisen poissaolon mahdollisuus. Tämä on *Olemisen ja ajan* ryöstöviljeltyjen ilmausten ”ek-sistenssi” ja ”ek-staattisuus” (SZ, 12, 329 / suom. 32, 395) sananmukainen merkitys: elämä on pysyvästi itsensä ulkopuolella, pysyvästi liikkeessä kohti vielä toteutumaton ja pysyvästi suhteessa omaan ulkopuoleensa, omaan kokonaisvaltaisen poissaolonsa mahdollisuuteen. Staattinen, levollinen itse-identtisyys ja itse-immanenssi on ”elämänvastainen” ihanne – elämän pysyvänä olemistapana on *kinēsis*, omien rajojen ajallinen ylittäminen ja ylimeno, joka vasta mahdollistaa itseyden ja identiteetin (vrt. SZ, § 64).

Elämän ”levottomuus” ja ”huoli” kuvailevat yksinkertaisesti kulloisenkin eletyn tilanteen ajallisesti kolmiulotteista ekstaattista rakennetta, jossa nykyisyys (*Gegenwart*) mielekkään läsnäolon kohtaamisen ulottuvuutena rakentuu vasta suhteessa alati avoimeen tulevaisuuteen (*Zukunft*) ja sen pohjana olevaan tosiasialliseen taustaan (*Gewesenheit*; SZ, § 65). Tältä pohjalta on ymmärrettävä myös *Olemisen ja ajan* kuuluisa esitys kätevyydestä (”käsilläolosta”, *Zuhandenheit*) ja esiintyvyydestä (”esilläolosta”, *Vorhandenheit*; SZ, §§ 15–18) olioiden eletyn läsnäolon muotoina. Perinteisen ontologian ymmärryksen todellisuudesta nykyisenä ja läs-

näolevana, teoreettisen tarkastelun objektiivisena ja indikatiivimuotoisin väitelausein määritettävänä kohteena, mahdollistaa Heideggerin mukaan vasta todellisuuden esipredikatiivinen merkityksellistymisen tavoitteellisen tarkoituksellisuuden horisontissa. Olevasta voi tulla ”esine”, ”objekti”, väitelausein määritettävä ”jokin jonakin” vasta kun se on jo edeltä saanut eletyn ja esitemaattisen mielekkyyden ”välineenä”, ”jonakin jotakin varten”, so. suhteessa avoimiin käyttömahdollisuuksiinsa (SZ, § 69b).

Tässä yksinkertaiselta vaikuttavassa jäsennyksessä ei tapahdu itse asiassa mitään vähäisempää kuin aristoteelisen *dynamis-energeia*-, potentiaalisuus-aktuaalisuus-jäsennyksen *nurinkääntyminen*. *Energeia*, olevan täysimääräinen itse-immanentti ja itse-identtinen läsnäolo nykyisenä, edellyttääkin ontologisesti radikaalin *dynami*ksen, so. viittauksen *pysyvästi* avoimeen mahdollisuusulottuvuuteen. Potentiaalisuus ei enää ole vain puutteellista aktuaalisuutta, vaan toteutuneisuus *edellyttää* aina mahdollisuuden (SZ, 38, 364 / suom. 62, 435) – tulevaisuuden avoin ja vielä toteutumaton ulottuvuus *edeltää* ontologisesti aktualisoitunutta nykyisyyttä ja mahdollistaa sen. Mielekäs läsnäolo nykyisyydessä ei viime kädessä ole mahdollista absoluuttisena vaan ainoastaan suhteellisenä, suhteessa radikaaliin poissaoloon, joka ei ole vain määrätyn läsnäolon puuttumista vaan todellisuuden ajalliseen mielekkyyteen itseensä kuuluvaa perustavaa avoimuutta ja keskeneräisyyttä. Siinä missä aristoteelisen metafysiikan ”onto-teologisenä” ideaalina on ollut täydellinen ja ääretön, itseensä sulkeutunut ja itseriittoinen läsnäolo vailla ulkopuolta – Aristoteleen Jumala – on Heideggerin jäsennyksessä läsnäolon lähtökohtaisimpana muotona Thomas Sheehanin (1979, 629; 1983a, 307; 1983b, 149) sanoin *presence-by-absence*, äärellinen ja avoin läsnäolo, joka edellyttää poissaolon ja puutteen ulkopuolenaan ja on mielekäs vain suhteessa tähän ulkopuoleen.

Heideggerin ajattelun ytimessä oleva keskeneräisyyden ja äärellisyyden ontologia edellyttää näin aristoteelisen perinteen levollisuuden etiikan sijasta radikaalin avoimuuden, ulkoisuuden ja levottomuuden etiikan. Ihmisen järjellinen, mielekäs elämä ei lähtökohtaisesti ole todellisuuden tapahtumapaikka – todellisuuden kohtaamisen omakohtaisin kohta – itsensä sulkeutuneena täydellisen aktuaalisuuden mietiskelynä vaan

alitusena eteen- ja ulospäin suuntautuneena tavoitteellisenä liikkeenä, avoimuutena mahdollisuuksille, lähtökohtaisena suuntautumisena potentiaalisuuteen, tulevaisuuteen ja poissaoloon – taustaan, joka ontologisessa mielessä edeltää nykyisyyden ja läsnäolon aktualisoitumista mielekkäänä ja mahdollistaa sen.

KIRJALLISUUS

- Arendt, H. & Heidegger, M. 1999: *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*. 2., durchgesehene Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Aristoteles 1957: *Politica*. Ed. W. D. Ross. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.) Oxonii: Oxford University Press. Suom. 1991: *Politiikka*. Suomentanut A. M. Anttila. (Teokset, 8.) Helsinki: Gaudeamus. [Pol.]
- Aristoteles 1997: *Aristotle's Metaphysics, Vol. I–II*. Ed. W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press. Suom. 1990: *Metafysiikka*. Suomentaneet T. Jatakari, K. Näätäsaari, P. Pohjanlehto. (Teokset, 6.) Helsinki: Gaudeamus. [Met.]
- Aristoteles 1998: *Aristotle's Physics*. Ed. W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press. Suom. 1992: *Fysiikka*. Suomentaneet T. Jatakari, K. Näätäsaari. (Teokset, 3.) Helsinki: Gaudeamus. [Phys.]
- Aristoteles 1988: *Ethica Nicomachea*. Ed. L. Bywater. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.) Oxonii: Oxford University Press. Suom. 1989: *Nikomakhoksen etiikka*. Suomentanut S. Knuuttila. (Teokset, 7.) Helsinki: Gaudeamus. [EN.]
- Backman, J. 2003: "Motivationen i livet: Kinesis og Lebensbewegtheit", teoksessa D. Zahavi, S. Overgaard, T. Schwarz Wenzer (toim.), *Den unge Heidegger*. København: Akademisk Forlag: 30–62.
- Backman, J. 2005: *Omaisuus ja elämä: Heidegger ja Aristoteles kreikkalaisen ontologian rajalla*. (2345: niin & näin -lehden filosofinen julkaisusarja.) Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura.
- Bonitz, H. 1870: *Index Aristotelicus*. Berolini: Reimer.
- Brogan, W. 2000: "Heidegger's Interpretation of Aristotle on the Privative Character of Force and the Twofoldness of Being", teoksessa C. Scott, J. Sallis (toim.), *Interrogating the Tradition: Hermeneutics and the History of Philosophy*. (SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy.) Albany: State University of New York Press: 111–130.
- Diels, H. 1951: *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*. 6., verbesserte Auflage. Herausgegeben von W. Kranz. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung. [DK.]
- Hanley, C. 2002: "Force and Dynamism in Aristotle and Heidegger: Becoming What You Are... To Be", teoksessa A. T. Tymieniecka (toim.), *Life, Energies, Forces and the Shaping of Life: Vital, Existential*. (Analecta Husserliana, 74.) Dordrecht: Kluwer: 3–18.
- Heidegger, M. 1975: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [1927]. (Gesamtausgabe, 24.) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [GA 24.]
- Heidegger, M. 1978: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* [1928]. (Gesamtausgabe, 26.) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [GA 26.]
- Heidegger, M. 1981: *Aristoteles, Metaphysik Θ 1–3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* [1931]. (Gesamtausgabe, 33.) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [GA 33.]
- Heidegger, M. 1982: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie* [1930]. (Gesamtausgabe, 31.) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [GA 31.]
- Heidegger, M. 1985: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung* [1921–22]. (Gesamtausgabe, 61.) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [GA 61.]
- Heidegger, M. 1989: "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeiger der hermeneutischen Situation" [1922], *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte des Geisteswissenschaften* 6: 235–269. [PIA.]
- Heidegger, M. 1992: *Platon; Sophistes* [1924–25]. (Gesamtausgabe, 19.) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [GA 19.]
- Heidegger, M. 1996: *Wegmarken*. 3., durchgesehene Auflage. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main. [WM.]
- "Vom Wesen und Begriff der *Physis*: Aristoteles, Physik B 1" [1939]: 239–301.
- "Brief über den 'Humanismus'" [1946]: 313–364. Suom. 2000: "Kirje 'humanismista'", teoksessa *Kirje "humanismista" & Maailmankuvan aika*. Suomentanut M. Lehtinen. (Paradigma.) Helsinki: Tutkijaliitto.
- Heidegger, M. 1997: *Was heisst Denken?* [1951–52]. 5., durchgesehene Auflage. Tübingen: Max Niemeyer. [WHD.]
- Heidegger, M. 1998: *Nietzsche, Erster Band* [1961]. 6., aktualisierte Auflage. Stuttgart: Neske. [N I.]
- Heidegger, M. 1998: *Nietzsche, Zweiter Band* [1961]. 6., aktualisierte Auflage. Stuttgart: Neske. [N II.]
- Heidegger, M. 2001: *Sein und Zeit* [1927]. 18. Auflage. Tübingen: Max Niemeyer. Suom. 2000: *Oleminen ja aika*. Suomentanut R. Kupiainen. Tampere: Vastapaino. [SZ.]
- Heidegger, M. 2002: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* [1924]. (Gesamtausgabe, 18.) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [GA 18.]
- Himanka, J. 2002: *Se ei sittenkään pyöri: Johdatus mannermaiseen filosofiaan*. Tammi: Helsinki.
- Sheehan, T. 1978: "Heidegger's Interpretation of Aristotle: *Dynamis* and *Ereignis*", *Philosophy Research Archives* 4 (4): 278–314.
- Sheehan, T. 1979: "Heidegger's Topic: Excess, Recess, Access", *Tijdschrift voor Filosofie* 41 (4): 615–635.
- Sheehan, T. 1981: "On Movement and the Destruction of Ontology", *The Monist* 64 (4): 534–542.
- Sheehan, T. 1983a: "Heidegger's philosophy of mind", teoksessa G. Fløistad (toim.), *Contemporary Philosophy: A New Survey, Volume 4: Philosophy of Mind*. The Hague: Nijhoff: 287–318.
- Sheehan, T. 1983b: "On the Way to *Ereignis*: Heidegger's Interpretation of *Physis*", teoksessa H. Silverman, J. Sallis, T. Seebohm (toim.), *Continental Philosophy in America*. Pittsburgh: Duquesne University Press: 131–164.
- Sheehan, T. 1992: "Time and Being, 1925–7", teoksessa C. Macann (toim.), *Heidegger: Critical Assessments, Vol. 1: Philosophy*. London: Routledge: 29–67.
- Sheehan, T. 1995: "How (Not) to Read Heidegger", *American Catholic Philosophical Quarterly* 69 (2): 275–294.
- Tuomas Akvinolainen (Thomas Aquinas, Sanctus) 1948: *Summa contra gentiles*. (Opera omnia, 5.) New York: Musurgia.
- Volpi, F. 1990: "La 'riabilitazione' della *dynamis* e dell'*energeia* in Heidegger", *Aquinas* 33: 3–27.